



Science de l'homme ou science de l'Humanité

Michel Bourdeau

► To cite this version:

Michel Bourdeau. Science de l'homme ou science de l'Humanité. Auguste Comte et l'idée de science humaine, l'Harmattan, pp.247-268, 2002. halshs-00595027

HAL Id: halshs-00595027

<https://shs.hal.science/halshs-00595027>

Submitted on 23 May 2011

HAL is a multi-disciplinary open access archive for the deposit and dissemination of scientific research documents, whether they are published or not. The documents may come from teaching and research institutions in France or abroad, or from public or private research centers.

L'archive ouverte pluridisciplinaire **HAL**, est destinée au dépôt et à la diffusion de documents scientifiques de niveau recherche, publiés ou non, émanant des établissements d'enseignement et de recherche français ou étrangers, des laboratoires publics ou privés.

SCIENCE DE L'HOMME, OU SCIENCE DE L'HUMANITÉ ?

Une société n'est pas plus décomposable en individus qu'une surface géométrique ne l'est en lignes ou une ligne en points. *Système* II 181.

Quelles que soient les circonstances du contrat, ce sont toujours, au bout du compte, les vivants qui sont obligés de s'occuper des morts et jamais les morts des vivants. P. Reverdy, *La liberté des mers*

Comte qui, pour désigner la science alors nouvelle des phénomènes sociaux, avait forgé le mot *sociologie* aurait certainement vu d'un mauvais oeil qu'on parle à son propos de ; pour la définir, il avait proposé à la place la notion, voisine, d'humanité, ainsi qu'en témoigne le sous-titre du *Système de politique positive : traité de sociologie instituant la Religion de l'Humanité*. Chacun a encore en tête les formules fameuses : ; ¹. Ainsi est né le contresens tenace qui

¹ Rappelons le contexte de ces citations. "Il importe aujourd'hui de dissiper directement [...] la dernière source essentielle des illusions métaphysiques, en faisant spécialement ressortir la véritable nature du point de vue humain, qui, de toute nécessité, doit être éminemment social, et pas seulement individuel : car, sous le rapport statique aussi bien que sous l'aspect dynamique, l'homme proprement dit n'est, au fond, qu'une pure abstraction; il n'y a de réel que l'humanité, surtout dans l'ordre intellectuel et moral" (58 l., 715). "L'homme proprement dit n'existe pas, il ne peut exister que l'humanité, puisque tout notre développement est dû à la société, sous quelque rapport qu'on l'envisage. Si l'idée de société semble encore une abstraction de notre intelligence, c'est surtout en vertu de l'ancien régime philosophique; car, à vrai dire, c'est à l'idée d'individu qu'appartient un tel caractère, du moins chez notre espèce" (*Discours sur l'esprit positif*, §56, Vrin, 1995, p. 183-4). Cf. encore *Système* I 354, GF 357.

Pour les oeuvres de Comte, nous citerons le *Cours* dans l'édition Hermann (2 volumes, Paris, 1975), en indiquant le numéro de la leçon, puis la page, sans mention du volume, étant entendu que le second contient les leçons 46 à 60. Pour les leçons 47 à 51, les références renvoient à l'édition de J. Grange : *Leçons de sociologie*, Paris, GF, 1995.

Nous citons le *Système* dans la réédition procurée par la Société Positiviste, Paris, 1927, quatre volumes : , — ou tout simplement «I_354» quand il n'y aura pas d'ambiguïté — , renvoie ainsi à la page 354 du premier volume. Pour le *Discours sur*

veut qu'il n'y ait tout simplement pas de place pour l'idée d'homme dans la pensée positive.

Une fois la part faite à ce qu'il peut y avoir de polémique dans ces déclarations, souvent invoquées d'ailleurs contre leur auteur, reste que la théorie de l'humanité est sans conteste une des contributions les plus originales de Comte. Mais c'est encore trop peu dire, puisque l'oeuvre de ce dernier abonde à ce point en idées originales qu'elle est souvent donnée comme le produit d'un esprit dérangé. Si donc la théorie de l'humanité mérite de retenir l'attention, c'est bien davantage par la place centrale qui lui est assignée dans l'économie du système : "A son principe affectif, à sa base rationnelle, à son but actif, le positivisme doit donc joindre un centre unique, qui embrasse à la fois le sentiment, la raison et l'activité. Telle est la dernière condition de son ascendant décisif, tant privé que public. Elle se trouve entièrement remplie par la convergence naturelle de tous les aspects positifs vers la grande conception de l'Humanité, qui vient éliminer irrévocablement celle de Dieu, pour constituer une unité définitive plus complète et plus durable que l'unité provisoire du régime initial" (*Système*, I 329; GF 352-3).

Sur ce point, comme sur bien d'autres, il est clair que Comte n'a pas été suivi. La notion d'humanité a vite disparu de l'horizon des sciences sociales, sans doute parce qu'elle apparaissait trop philosophique à des esprits soucieux de préserver l'autonomie de leur discipline. Les pages qui suivent se proposent de présenter à grands traits l'idée comtienne, et de montrer qu'elle possède un contenu intelligible pour un homme du vingt et unième siècle. Puisqu'il est vain de chercher à tout dire, la dimension religieuse sera volontairement écartée; non que le sujet soit dépourvu d'intérêt, mais parce que le *Système* est une oeuvre déjà assez déconcertante pour qu'il ne soit pas nécessaire de dérouter davantage le lecteur². Même amputée de ce qui est donné comme l'aspect essentiel, la matière reste d'ailleurs d'une grande richesse, le problème central consistant alors à déterminer dans quelle mesure l'humanité peut être effectivement objet de science.

Ramenée à sa plus simple expression, la réponse consistera à rappeler que n'est qu' (*Système*, I 641). Certes, il faut attendre la conclusion du *Discours sur l'ensemble du positivisme*, en 1848, pour que le thème passe au premier plan, et depuis Littré, la plupart des admirateurs du *Cours* ont jugé inacceptable la façon dont il a été développé par la suite³. Reste que les prémisses en avaient été clairement posées dès le début, puisqu'elles ont été à l'origine de la fondation de la science sociale. Les formules citées plus haut opposent l'homme

l'ensemble du positivisme, nous indiquons également la référence à la réédition qu'en a donnée A. Petit, GF, 1998.

Enfin, le *Catéchisme positiviste* (abrégé en CP) est cité dans l'édition de P. Arnaud, GF, 1966.

² Dans l'ouvrage, *humanité* est écrit tantôt avec une minuscule, tantôt avec une majuscule, la dernière graphie servant à signaler le passage au registre religieux; vu qu'il ne sera pas question de l'humanité comme objet de culte, nous ne suivrons pas l'auteur dans cette distinction et nous nous en tiendrons à l'orthographe habituelle.

³ Outre ce texte, la doctrine est encore exposée dans le *Système* (II 53-65, IV 24-40) ainsi que dans le *Catéchisme Positiviste*, p. 78-82, 125sqq.

à l'humanité comme l'individu à la société, ou la science chimérique qu'est la psychologie à la science positive qu'est la sociologie. Mais la critique de l'individualisme, à quoi on les réduit le plus souvent, relève de la morale, alors que la prépondérance du point de vue social est d'abord de l'ordre du fait. Dans l'homme considéré isolément, la science positive ne reconnaît en effet qu'un animal, c'est-à-dire un être chez qui la motricité sert à assurer le bon exercice des fonctions végétatives. Les autistes, les enfants loups nous montrent les effets de l'absence de socialisation, et c'est pourquoi l'étude de ce qu'il y a de proprement humain dans l'homme relève non de la biologie mais de la sociologie. On n'est homme que par participation à l'humanité, le principe était acquis dès le début⁴.

Après l'année sans pareille, le concept sera pris non plus en intension, comme une propriété, mais en extension, comme une classe, si bien que la sociologie se voit assignée comme unique objet d'étude *l'ensemble continu des êtres convergents*. Il apparaît alors que l'humanité est composée de plus de morts que de vivants, et c'est pourquoi, des deux attributs principaux de l'existence collective, la solidarité et la continuité, la seconde l'emporte sur la première. S'il est vrai que le propre de l'humanité est d'être composée d'organes indépendants, la loi fondamentale de l'ordre humain n'en pose pas moins que les vivants sont nécessairement et de plus en plus gouvernés par les morts, ce qui oblige à distinguer entre l'existence subjective et l'existence objective, entre les représentants du Grand-Être et ses agents. Mais il ne faut étudier l'humanité que pour la servir. La prépondérance croissante accordée au point de vue moral aboutit à l'adjonction d'une septième science, qui prend cette fois pour objet l'homme individuel. Le statut de la sociologie en sort bouleversé puisque, la dernière loi de philosophie première subordonnant tout intermédiaire aux deux extrêmes dont il opère la liaison, la théorie de l'humanité devra maintenant être comprise à partir des rapports qu'elle entretient avec la biologie d'une part, comme précédemment, mais aussi avec la morale de l'autre.

* *

*

On comprend sans peine que les lecteurs du *Cours* aient été déconcertés par le *Discours*, qui fut composé dans la fièvre révolutionnaire de 1848 et où le culte systématique de l'humanité est donné comme la conclusion générale de l'ensemble des développements. Il est difficilement contestable qu'avant cette date la notion d'humanité, sans être absente, n'occupe pas encore la place centrale qui lui sera désormais accordée. Pourtant, la cinquante-huitième leçon, où Comte aimait à voir son *Discours de la méthode*, déclarait que «la_seule_étude_finale» était (748). Mais il fallait attendre d'avoir achevé de fonder la science sociale pour découvrir qu'elle serait la clé de voûte de la sociologie, et partant de la pensée positive toute entière. Si donc, du *Cours* au *Système*, la différence est notable, elle n'est pas inexplicable : le point de vue adopté ne saurait être le même, selon qu'il s'agit de créer la science sociale ou de la systématiser⁵.

⁴ Cf. L. Lévy Bruhl, *La philosophie d'Auguste Comte*, p. 384-5.

⁵ Sur les rapports du *Cours* au *Système*, cf. entre autre *Système*, II 2-3.

Les formules bien connues, qui opposent l'homme à l'humanité pour prendre parti en faveur de celle-ci, ne doivent donc pas donner le change. Si, comme il y a tout lieu de le penser, il faut y voir avant tout une critique de l'individualisme, tant psychologique que moral, ce n'est alors qu'une façon parmi bien d'autres d'exprimer ce qui a toujours été une constante de la politique positive. A ce stade, cela débouche si peu sur une théorie élaborée de l'humanité que c'est dans des passages sur l'abolition de la distinction entre fonction publique et privée (57 l., 670), sur le caractère inné des penchants bienveillants ou sur le «merveilleux_spectacle» offert par la (50 l., 265) qu'il faut en chercher l'expression la plus achevée. De même, la statique sociale passe directement de la famille à la société, là où le *Système* prendra soin de distinguer la patrie et l'humanité (50 l., 265-70 et *Système*, IV 25). De façon plus générale, notamment lorsqu'il est question du progrès, Comte, semble-t-il, parle indifféremment de la société, de la civilisation ou de l'humanité.

Dans le *Cours* encore, l'idée d'homme fonctionne bien davantage dans un autre registre, au regard duquel la première distinction apparaît subordonnée, et où il est opposé non plus à l'humanité mais au monde. En dépit de son hostilité envers la psychologie, l'ancien secrétaire de Saint-Simon admet en effet volontiers que, primitivement, l'homme ne connaît que lui-même. Passer de l'ère théologique à l'ère positive, c'est substituer à cet anthropomorphisme, qui procède de l'homme au monde, la seule démarche conforme aux exigences de la science, et aller du monde à l'homme. Ce dualisme, qui se retrouve également dans la distinction traditionnelle établie entre sciences naturelles et sciences morales, explique la résistance longtemps victorieuse de la théologie à l'extension de la méthode positive à l'étude des phénomènes humains. La science sociale repose sur le principe que les phénomènes sociaux ne sont pas moins soumis à des lois que les phénomènes astronomiques ou biologiques. Tout comme il existe un ordre extérieur, il existe donc un ordre humain, qui d'ailleurs nous est lui aussi en partie extérieur. Non seulement la classification des sciences oblige à reconnaître que l'homme dépend du monde; la prépondérance du point de vue social fait encore de cet ordre un ordre immédiatement social qui dépasse l'individu, et il ne faudra qu'un pas pour reconnaître le Grand-Être dans cette ultime «fatalité».

La prépondérance du point de vue social a encore d'autres conséquences sur la subordination de l'homme à l'humanité. En mettant fin à l'antagonisme de l'homme et du monde, la création de la sociologie nous faisait accéder au , en ce sens également qu'elle satisfait à la fois les exigences de la science et celles de la morale. Considérée dans cette perspective, il apparaît que la notion d'humanité est appelée à jouer, dans la pensée positive, le même rôle que celle de Dieu dans la pensée théologique ⁶. Cette extension de la méthode scientifique aux phénomènes sociaux marque un tournant dans l'histoire. Une fois achevé le mouvement qui va du monde à l'homme, il est possible de suivre en sens inverse le chemin parcouru et de descendre de l'homme au monde, donnant ainsi satisfaction à ce que la démarche de la pensée théologique avait

⁶ 58 l., 715. Comte ne dira rien d'autre en 1848 lorsqu'il présentera comme venant «éliminer_définitivement_celle_de_Dieu» (*Système*, I 329; GF 353).

de légitime. Le point de vue humain, c'est-à-dire social, reprend ainsi le dessus et influera désormais en retour sur le développement des sciences qui l'avaient précédé.

Toujours en vertu de la dernière loi de philosophie première, lorsqu'il s'agit d'accorder à la sociologie la présidence de l'échelle encyclopédique, la cinquante-huitième leçon se contente d'arbitrer les seuls rapports qu'elle entretient avec la mathématique; toutefois, dans la mesure où la biologie a droit à se présenter comme science de l'homme, il est préférable d'adopter le point de vue de la quarante-neuvième leçon et d'examiner à la place la relation de la dernière science envers celle qui la précède immédiatement. Le passage de celle-ci à celle-là coïncide en effet avec le passage de l'individuel au social.

La loi de classement établit que chaque science est placée sous la dépendance de celles qui la précèdent : les phénomènes chimiques obéissent aux lois de la physique; les phénomènes de la vie, aux lois de la chimie, et partant de la physique, etc. Cette situation explique la tendance de l'inférieur à absorber le supérieur, en quoi consiste le matérialisme. Toute science, en particulier à sa naissance, se trouve ainsi dans l'obligation de lutter contre ces empiétements et d'affirmer la spécificité des phénomènes qui lui sont propres. Les rapports de la biologie à la sociologie illustrent parfaitement ce cas général⁷. En premier lieu, celle-ci se trouve bien sous la dépendance de celle-là, puisque l'homme est un animal, et l'humanité, un organisme social. On retrouvera en sociologie la grande dualité de l'organisme et du milieu, qui distingue le vivant de l'inerte et qui est comme l'écho affaibli du dualisme de l'homme et du monde, banni de la science unifiée⁸. Cela signifie qu'il y a beaucoup plus qu'une simple métaphore lorsque le sociologue reprend le vocabulaire du biologiste et parle d'organisme ou de fonction⁹. Il importe de reconnaître non seulement le caractère organique de la vie sociale, mais la nécessaire supériorité de l'organisme social sur l'organisme individuel. En , le premier réalise en effet au plus haut degré (50 l., 264).

Le biologiste est d'ailleurs si peu prêt à accepter ce fait qu'il est nécessaire de lutter contre le matérialisme inhérent à la méthode scientifique, lequel (47 l., 199) Aujourd'hui où la discipline a pignon sur rue, de telles craintes peuvent sembler sans fondement, voire saugrenues, tant la dépendance de la sociologie à l'égard de la biologie a cessé d'être comprise. Il ne serait pourtant pas difficile de montrer que le danger est loin d'avoir disparu.

S'il est vrai que l'homme est un animal, ce qui lui appartient en propre, c'est l'humanité et non l'animalité. Contre les empiétements de la biologie, il suffira donc de faire valoir qu'elle ne voit dans l'homme que l'animal, et dans l'humanité (49 l., 195). L'abeille ou la fourmi vivent comme nous en société. Le

⁷ Outre la 49^{ième} leçon, cf. également *Système*, II 289-93.

⁸ "L'étude positive du développement social suppose, de toute nécessité, la co-relation continue de ces deux notions indispensables, l'humanité qui accomplit le phénomène, et l'ensemble constant des influences extérieures quelconques, ou le milieu scientifique proprement dit, qui domine cette évolution partielle et secondaire de l'une des races animales. Sans l'usage permanent d'un tel dualisme philosophique, aucune spéculation sociale ne saurait, évidemment, jamais comporter une vraie positivité" (49 l., 194-95).

⁹ Cependant, voir *Système*, II 288.

fait proprement humain est donc moins la vie sociale en tant que telle que l'existence d'une tradition, d'une action continue des générations les unes sur les autres, sans laquelle il n'y aurait pas de progrès. Quoique l'historicité offre donc le moyen le plus immédiat de décrire le passage à l'humanité, celui-ci se laisse encore caractériser comme l'inversion d'un rapport déjà connu du biologiste. Comme dans le cas de la vie en société, il est difficile de nier toute intelligence aux animaux, ou du moins à certains d'entre eux. Tout être vivant n'est pas animal : ce dernier développe de nouvelles fonctions (motrices, intellectuelles), qui restent toutefois ordonnées à la bonne marche de la vie nutritive. L'intelligence est au service de l'action. Déjà la quarante-quatrième leçon voyait dans la possibilité d'inverser ce rapport et de mettre la vie végétative au service de l'animalité ; à condition toutefois de ¹⁰. Que l'on choisisse l'une ou l'autre de ces approches, la conclusion sera identique : (51 l., 287; cf. 57 l., 673, ou 59 l., 787).

* *

*

Concevoir l'humanité comme un attribut, c'est adopter ce que le logicien appelle le point de vue de la compréhension. Comte avait reconnu à sa façon le bien fondé de la théorie traditionnelle de l'intension et de l'extension lorsqu'il avait proposé de distinguer deux sortes de généralité. Il se trouve en effet que les phénomènes sociaux peuvent être indifféremment présentés comme les plus généraux et les moins généraux. Cette apparente contradiction disparaît dès que l'on est prêt à distinguer une généralité objective, qui s'applique aux phénomènes, et une généralité subjective, qui s'applique à nos conceptions : les phénomènes sociaux sont bien les moins généraux objectivement, et les plus généraux subjectivement¹¹. Bien que la méthode subjective eût dû conduire à préférer l'approche intensionnelle, il est remarquable que, dans le *Système*, la théorie de l'humanité est développée dans un cadre résolument extensionnel. L'expression *Grand-Être* est à cet égard fort bien choisie; à l'inverse, du point de vue adopté, *genre humain* eût été beaucoup plus approprié qu'*humanité*, même si comme on le verra, l'approche purement extensionnelle appelle quelques corrections.

La définition la plus explicite fait du Grand-Être . Mais peuvent être sous-entendues sans confusion, ce qui permet de s'en tenir à une définition plus concise : *ensemble continu des êtres convergents* (*Système*, IV 30; cf. II 60). Toutefois, l'originalité du Grand-Être, et même sa supériorité, résultent surtout (IV 34; cf. II 59). Privée de l'un de ses deux caractères, l'humanité disparaîtrait aussitôt. C'est dans la nécessité de les combiner qu'il faut chercher la source tant de sa puissance que des ses éventuelles défaillances. Si les diverses

¹⁰ 44 l., 825-6; cf. *Système*, IV 35-6 : "toujours subordonnée à l'existence corporelle, la vie cérébrale semble ordinairement bornée à la consolider et à la perfectionner. Pourtant les attributs supérieurs, affectif, spéculatif et même actif, étant plus destinés à la relation, ils aspirent à l'organisme collectif, en se dégageant du but individuel, à mesure que l'animalité se développe. La sociabilité tend ainsi vers une constitution où le corps devient le simple soutien du cerveau".

¹¹ *Système*, II 332; cf. CP, 100.

définitions mettent en valeur le premier, au détriment du second, c'est que ¹². Avant de présenter ce noeud, et son dénouement, il convient cependant d'expliquer pourquoi se trouve au centre de la sociologie du *Système*, et pour cela, de rappeler brièvement comment elle résume l'ensemble des connaissances scientifiques ou, pour employer le vocabulaire correspondant au nouveau point de vue adopté, l'ensemble du dogme.

Le *Cours*, on l'a vu, donnait déjà le point de vue social pour seul universel, seul unificateur, dans la mesure où, apparu le dernier, il présupposait tous les autres; et le *Discours sur l'esprit positif*, pour sa part, montrait comment, en redescendant l'échelle encyclopédique, il suffit, pour passer de la sociologie à la biologie, de reconnaître dans la dualité de l'homme et du monde un cas particulier du rapport que tout organisme entretient avec le milieu qui lui correspond. Le *Système* fait un pas de plus; son apport propre consiste à montrer comment la sociologie se résume à son tour dans la théorie de l'humanité puisque ses branches, la statique et la dynamique, étudient respectivement l'ordre et le progrès humains. On arrive à la même conclusion si, considérant la science dans son ensemble, on reconnaît que la distinction de l'organique et de l'inorganique conduit à isoler, au sein de l'ordre universel, un ordre extérieur d'une part et un ordre humain de l'autre (Cf. CP, première partie). Là encore, la théorie de l'ordre humain n'est qu'un fragment de la théorie de l'humanité. C'est pourquoi, une fois définie la religion, le tome deux du *Système*, consacré à la statique, procède aussitôt à une première présentation de la notion d'humanité, en tant que principe qui unifie l'ensemble de l'exposé.

Tel est par exemple le cadre où demande à être pensée la loi fondamentale de l'ordre humain : les vivants sont nécessairement et de plus en plus gouvernés par les morts. Ni la physique ni même la biologie ne suffisent à rendre compte de notre comportement; à chaque instant, la vie quotidienne nous fait éprouver une ultime dépendance, beaucoup plus immédiate, plus diffuse mais non moins forte : l'homme est subordonné à l'humanité (II 52-3). Toutefois, cet empire d'autrui sur notre existence n'est pas l'empire de l'arbitraire. Comme tous les autres, les phénomènes humains sont soumis à des lois. Etant le plus complexe de tous, cet ordre est aussi le plus modifiable; mais la possibilité ainsi offerte à l'homme d'agir sur le monde humain s'inscrit toujours à l'intérieur de limites clairement définies, et protester contre cette fatalité au nom de la liberté du vouloir ne change rien à la situation. La dépendance de l'homme à l'égard de ses semblables s'organise le long des deux grands axes de l'espace et du temps, de la solidarité et de la continuité. Les sociétés animales obéissant déjà à la première, la seconde est la plus caractéristique; la plus précieuse aussi, et la plus fragile. Les vivants ne trouvent en eux-mêmes ni la source ni le but de leurs actions. (IV 34). Il suffit de se rappeler que l'humanité est composée de plus de morts que de vivants pour comprendre que la loi fondamentale de l'ordre humain se contente d'énoncer le principe qui règle les rapports entre ces deux composantes. Si le culte de l'humanité n'a jamais trouvé beaucoup d'adeptes, sur un point la leçon a du moins été entendue, puisque ce qui en était donné par son fondateur

¹² *Système*, IV 34; cf. CP 130 : .

comme «une partie essentielle» à savoir «le culte des hommes vraiment supérieurs» (II 63) a joué sous la troisième République un rôle tout à fait considérable.

Afin de mieux comprendre la nature du Grand-Être, il y a lieu de revenir sur ce qui distingue cet organisme de tous les autres. «Le plus vivant des êtres connus» (*Système*, I 335; GF 358), est aussi le seul à être composé d'éléments réellement séparables. Si cette propriété pose un problème pratique, dans la mesure où elle encourage l'individualisme, elle pose aussi un problème théorique : comment concilier l'unité de l'être collectif avec la multiplicité des êtres individuels qui le composent ? L'humanité n'est pas seulement un être sans équivalent; ce pourrait être aussi un être incompréhensible, un non-être : l'indépendance de ses membres semble incompatible avec l'idée même d'organisme, l'existence de *partes extra partes* étant le propre de l'inorganique. L'humanité n'est cependant pas le seul être collectif; elle n'est qu'une des illustrations possibles du principe déjà clairement énoncé par Aristote, et repris dans la cinquantième leçon, qui érige «cette invariable conciliation de la séparation des travaux avec la coopération des efforts» en «caractère fondamental des opérations humaines» (265). La question par là posée se retrouverait donc aussi à propos de la famille ou de la cité; mais un être vivant ne doit être jugé qu'à l'état adulte; c'est donc l'organisme collectif par excellence qui est le mieux à même de nous faire saisir et la difficulté et sa solution.

Puisque le problème concerne les rapports de l'homme et de l'humanité, il se présente sous deux aspects. Abordé d'un premier point de vue, il s'agit de comprendre comment l'individu peut à la fois mener une existence séparée et être un organe dépendant; abordé d'un second point de vue, il s'agit de comprendre comment l'être collectif est bien *un* être, et non pas une simple collection d'êtres. La réponse consistera à établir une distinction : dans le premier cas entre l'existence objective et l'existence subjective, dans le second cas, entre les agents et les représentants de l'humanité. Puisqu'il s'agit dans les deux cas de régler les rapports des vivants et des morts, nul ne s'étonnera si la solution consiste à compléter la théorie de la vie par une théorie de la mort, la biologie par une thanatologie. Il est bien connu que le rapport à la mort est constitutif de l'humanité; en faisant de cette dernière le centre de la sociologie, Comte était naturellement amené à faire d'une théorie de la mort une composante essentielle de la science qu'il avait créée.

L'indépendance ne vaut que de la vie objective, durant laquelle l'individu n'est pas encore une véritable organe, c'est pourquoi un moment vient où il faut renoncer à un point de vue strictement extensionnel. Ce ne sont pas les gènes qui définissent l'appartenance à l'humanité. (CP 78). S'il n'y a pas de place pour ces divers «producteurs de fumier», certains animaux domestiques ont en revanche la leur. (CP 79). C'est seulement après la mort, qui transforme la vie objective en vie subjective, que l'homme devient véritablement organe. Tandis qu'il était resté jusqu'alors soumis à l'ordre universel, il est maintenant affranchi des diverses contraintes de la matérialité pour ne plus être régi que par les lois propres de l'ordre humain. A cette distinction fait écho celle des agents et des représentants de l'humanité. Il se trouve en effet que les vivants

subissent l'empire des morts, ceux-ci ne dominent que par ceux-là (IV 36). Le Grand-Être ne peut jamais agir que par des organes individuels (CP 81, cf. II 60). De plus, l'existence subjective consistant à *vivre par autrui*, elle reste fondamentalement dépendante : les morts ne peuvent pas plus se passer du service des vivants que ceux-ci de l'aide de ceux-là. A cet égard, le nouvel Être-Suprême s'oppose à l'ancien comme le relatif à l'absolu, puisqu'il ne pourrait reprendre à son compte ce «vers_décisif» de *L'Imitation de Jésus-Christ* : ¹³.

Cette distinction contient la clé de la théorie de l'humanité. En premier lieu le passage de l'existence réelle à l'existence idéale résout le problème des êtres collectifs puisque c'est en tant qu'elle est composée surtout d'êtres subjectifs que le pouvoir de l'humanité (*Système*, II 61). La loi fondamentale de l'ordre humain peut ainsi être vue comme une simple application de (CP 158). En second lieu, elle permet de corriger un contresens dans lequel il est très facile de tomber. Contrairement à ce que donneraient à penser les attaques répétées contre l'individualisme, il n'a jamais été question d'éliminer l'individu ni même les penchants égoïstes. S'il est vrai que le sentiment qu'a l'individu de pouvoir se suffire à lui-même menace à chaque instant de détruire les liens sociaux, (IV 34). Celle-ci est une condition du progrès tout aussi indispensable que celui-là. Telle est d'ailleurs la critique majeure adressée au communisme en 1848. Après avoir exprimé son accord avec les justes revendications d'une doctrine dont il pouvait constater le succès auprès des ouvriers parisiens, Comte lui reproche en effet d'ignorer les lois réelles de la sociabilité. En voulant comprimer toute individualité, on commet une double erreur, puisqu'on oublie à la fois la prépondérance des instincts égoïstes et la nature composite du Grand-Être. Il suffit de supposer un instant tous les humains «matériellement_inséparables», à la façon des frères siamois, pour voir que «toute_société_cesserait_aussitôt» (*Système*, I 158; GF 191). La politique positive confie donc à l'individu un rôle qui, pour être inférieur à celui qu'il revendique pour lui-même, n'en reste pas moins irremplaçable, et que l'introduction de la morale viendra d'ailleurs consacrer.

Avec la vie subjective, on est passé toutefois de la science à la religion, et plus précisément du dogme au culte. Parler de culte des grands hommes n'évoque pas nécessairement l'idée de religion, et il en allait de même en 1848, quand le *Discours sur l'ensemble du positivisme* proposait en conclusion générale un culte de l'humanité. Mais lorsque la nouvelle religion aura été proclamée, l'idée d'humanité appartiendra non seulement au substitut de la science qu'est le dogme, mais aussi au culte proprement dit, et c'est dans l'entretien consacré à la présentation d'ensemble de ce dernier qu'il faut chercher, dans le *Catéchisme positiviste*, l'exposé le plus détaillé de la théorie de la vie subjective. L'humanité n'est pas seulement, ni même d'abord un objet d'étude. Il en va d'elle comme de tous les autres êtres : chercher à la connaître peut être une activité parfaitement oiseuse, et il ne faut l'étudier que pour mieux la servir. Si Comte est sévère à l'égard des droits de l'homme, il n'hésite pas à nous imposer des devoirs envers l'humanité : il ne suffit pas en effet de se soumettre à son empire, il faut encore l'aimer, la servir, lui rendre un culte. Mais il avait été

¹³ Cité dans CP 81.

convenu de laisser de côté ce qui relève de la religion et nous n'entrerons donc pas dans ces développements.

En revanche, une autre innovation importante du *Système* porte de façon directe sur les rapports de l'homme et de l'humanité. L'individu ne se définit pas par l'individualisme : les anciens avaient raison d'y voir un microcosme. Il reste donc à faire une place à la connaissance de soi, et partant au moi. L'adjonction de la septième science vient corriger les excès d'un point de vue exclusivement social et reconnaître l'individu dans sa spécificité : désormais, science de l'homme et science de l'humanité se succèdent sans s'exclure.

Le statut de la morale est à penser dans les rapports qu'elle entretient avec les deux sciences qui la précèdent; toutefois, l'approche de Comte étant une fois de plus assez déroutante, il ne sera pas inutile de revenir pour commencer sur l'exclusion de la psychologie, dans la mesure où celle-ci passe pour être la science du moi. On admet volontiers d'ordinaire que la psychologie est à l'individu ce que la sociologie est à la société. La morale vient alors apporter une objection supplémentaire à toutes celles qui avaient déjà été présentées. De même que la psychologie cognitive n'est le plus souvent qu'un ersatz de philosophie de la connaissance, de même, la psychologie de l'affectivité n'est bien souvent qu'une crypto-morale, comme l'atteste assez clairement bon nombre des usages qui ont été faits de la psychanalyse. La connaissance de soi relève plus encore de la sagesse que de la science. L'oracle de Delphes est impératif moral. Coupée de ses racines, la psychologie devient vite une discipline futile et sans objet.

Ces remarques polémiques laissent sur le seuil de la morale positive; ce n'est toutefois pas ici le lieu d'en donner un exposé systématique, et il suffira d'en retenir ce qui a trait à notre propos. Sa place éminente tient en premier lieu à ce qu'elle se présente sous deux aspects, théorique et pratique. Elle est à la fois la dernière des sciences et le premier des arts; bien plus, en raison de sa complète généralité, c'est le seul art que chacun soit tenu d'apprendre (CP 203). Qu'il s'agisse d'étudier l'homme individuel ou de régler la vie humaine, elle est toujours discipline. En second lieu, elle permet une approche beaucoup plus fine. Les diverses perturbations individuelles s'annulant les unes les autres, elles échappent à celui qui s'en tient à un point de vue collectif. Les dites perturbations étant dues souvent à l'affectivité, on comprend que le positivisme établisse des liens étroits entre morale et sentiment d'une part, entre le moral et le physique de l'autre. De cette façon, cet ultime degré, rendant ainsi son unité à une science de l'homme (II 437). L'étude de l'homme étant toute entière subordonnée à la morale, celle-ci pourrait donc aussi être appelée *anthropologie*, s'il n'était important de conserver à la «science_sacrée» son vieux nom (*Ibid.*).

* *

*

Les propositions d'Auguste Comte n'ont guère été suivies. L'idée de construire la science des phénomènes sociaux autour du concept d'humanité a vite été abandonnée et ce dernier ne figure pas à l'inventaire des notions fondamentales de la sociologie, ni même de son histoire. Il est toutefois permis de se demander s'il pourra en être encore longtemps ainsi. A une époque où on parle de plus en plus de crime contre l'humanité, il est surprenant que

personne ou presque ne songe à se demander ce qu'il y a de si singulier dans l'humanité pour que les crimes commis contre elle soit l'objet d'une telle réprobation, comme si la réponse allait de soit. Certains moralistes commencent à reconnaître le problème, et le titre choisi par Bernard Williams pour l'un de ses derniers ouvrages, *Making Sense of Humanity*¹⁴, donne à penser qu'il est temps de refaire une place au concept central de la sociologie positive, ce qui suppose toutefois qu'on ait répondu aux différentes objections qui lui ont été adressées.

La plus radicale vise l'organicisme de Comte, ou ce qu'on appellerait plus volontiers aujourd'hui son holisme. Attribuer une réalité *sui generis* aux faits sociaux serait se méprendre sur leur nature. Les entités collectives et *a fortiori* la plus vaste d'entre elles ne sont que des êtres de raison, des fictions auxquelles il y a lieu de nier toute existence. Seuls existent, seuls agissent les individus. Coupable de réifier les faits sociaux, le positiviste resterait prisonnier de cette métaphysique dont il prétendait nous avoir définitivement délivré. A cela, on répondra en deux temps. Tout d'abord, il ne faut pas prendre les déclarations toujours citées sur l'homme, ou plutôt contre lui, pour le dernier mot de leur auteur. Il a parfaitement reconnu le rôle nécessaire, aux deux sens d'inévitable et d'indispensable, de l'individu, et la valeur irremplaçable de sa contribution. Si donc on n'est pas d'accord avec sa solution, on ne peut du moins pas lui reprocher d'avoir ignoré le problème. En second lieu, la solution proposée vaut sans aucun doute mieux que l'oubli dans lequel elle est tombée. La différence entre vie objective et subjective (cette dernière pouvant également être pensée comme une immortalité subjective) ne s'applique bien entendu pas à tous les êtres collectifs; reste que, sous une forme ou sous une autre, on ne voit pas comment une science sociale pourrait en faire l'économie, s'il est vrai que l'action continue des générations les une sur les autres est le propre des sociétés humaines.

Une seconde objection, moins radicale puisqu'elle épargne d'autres formes de holisme pour n'atteindre que la version proprement comtienne, nie que l'humanité soit un objet de science. Le Grand-Être ne saurait être une notion positive, et la place accordée au culte atteste qu'on est sorti du cadre de la positivité pour sombrer dans la religiosité. A cet égard, il est remarquable que la théorie de la vie subjective soit à nouveau au centre du débat, en raison des liens bien connus qui unissent mort et religion. Il ne faut étudier l'humanité que pour mieux la servir, nous dit-on; mais, à moins de faire de la science l'instance souveraine, qui n'a de compte à rendre à personne, on ne voit pas pourquoi la volonté de subordonner l'étude au service anéantirait le caractère scientifique d'une discipline. Sur ce point, les positions varieront avec l'idée que l'on se fait de la science et de la positivité. Pour Comte, qui dit science dit loi; il y a des lois de l'ordre humain; la théorie de l'humanité répond donc au critère de la scientificité. Certains ne se satisferont pas de cette réponse et rappelleront que, vers la fin de sa vie, l'ancien polytechnicien avait dissocié les deux notions de positif et de scientifique, qu'il avait longtemps données pour équivalentes. Ce serait pourtant une erreur que de surestimer l'ampleur de cette évolution : la

¹⁴ Cambridge University Press, 1995.

critique de la science telle qu'elle se pratiquait et se conceptualisait alors, — telle qu'elle se pratique et se conçoit encore aujourd'hui — , est déjà facilement reconnaissable dans le *Cours*, et il ne serait pas difficile d'en discerner les prémisses jusque dans les *Considérations* de 1826, qui proposaient pourtant de confier aux savants le nouveau pouvoir spirituel. Il reste cependant incontestable que notre idée de positivité et de scientificité ne répond plus à celle de Comte, quoiqu'il soit permis de penser que les conceptions actuelles souffrent d'une étroitesse excessive et que, sur certains points du moins, le premier positivisme n'a rien à envier à ses versions plus récentes.

Quoiqu'il en soit, l'histoire nous enseigne que les idées justes ne sont pas toujours les plus influentes. Aujourd'hui encore, il est toutefois difficile de prendre une mesure exacte de l'influence du positivisme, et l'exemple de Jules Ferry nous montre qu'elle s'est exercée bien souvent par des voies détournées. Il y a quelque ironie en effet à constater que le père de l'école publique et laïque, le grand artisan de la politique coloniale était imprégné de la pensée d'un philosophe qui défendait un enseignement libre et religieux (en un sens il est vrai bien différent de celui que l'expression a pris aujourd'hui), et condamnait sans appel la colonisation. Si l'on doit à l'initiative des positivistes les statues de Danton et de Diderot qui ornent le Faubourg Saint-Germain, hormis le culte des grands hommes, on ne voit pas trop ce qui reste du culte de l'humanité. Au plan intellectuel, la situation n'est guère différente. Certes, il est facile de repérer les thèmes comtiens dans la sociologie durkheimienne. Comme son prédécesseur, l'auteur du *Suicide* avait une conscience aiguë de la spécificité du social, ou des liens étroits unissant la morale et la sociologie; de même, des réflexions comme celles qu'il a consacrées à l'usage de la méthode comparative, ou à la notion de milieu social s'expliqueraient mal hors de cet héritage. La distance qui sépare les deux hommes n'en reste pas moins considérable. Soucieux d'assurer une position institutionnelle à la jeune discipline, Durkheim devait lutter pour en faire reconnaître l'autonomie, et se démarquer en particulier de la philosophie. Si l'organicisme est conservé, et ses diverses conséquences assumées, les références à la biologie, elles, disparaissent. L'inscription encyclopédique est non seulement modifiée, afin de tenir compte du développement de la psychologie, elle est reléguée au second plan.

Autour de Durkheim, l'ancien secrétaire de Saint-Simon était souvent tenu en haute estime, et L. Lévy-Bruhl, ou G. Davy, ont écrit sur la philosophie positive des pages qui restent parmi les meilleures. On ne peut malheureusement pas dire qu'il en aille de même aujourd'hui. Les sociologues ne font pas exception à la règle qui veut que Comte ne soit pas lu. De façon quasi unanime, c'est à Durkheim qu'est attribué l'honneur d'avoir fait de la sociologie une discipline authentiquement scientifique; et puisqu'il a repris de Comte tout ce qui méritait de l'être, il est inutile de se reporter à un auteur qui n'est plus qu'une figure mineure dans l'histoire de la sociologie. Dans la seconde moitié du siècle qui s'achève, Aron est sans doute le seul qui n'ait pas partagé cette façon de voir.

Le caractère rudimentaire de ces dernières remarques n'aura échappé à personne. Il s'agissait d'amorcer la discussion, et non de la clore. Husserl voyait

dans le philosophe un fonctionnaire de l'humanité. Divers indices donnent à penser que nos contemporains gagneraient à réactiver l'idée qu'Auguste Comte avait placée au centre de la sociologie mais, avant de se prononcer sur la recevabilité de la théorie positive de l'humanité, encore fallait-il commencer par l'exhumer de l'oubli.

MICHEL BOURDEAU, CAMS-CNRS, PARIS